المعرف الرقمي DOI
https://doi.org/10.59151/namajournal.v10i1.526

OPEN ACCESS
تاريخ الاستلام: 12-5-2025
تاريخ القبول: 26-2-2026

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في علوم الوحي والدراسات الإنسانية

تحولات الفكر السياسي الإسلامي وإكراهاته في القرن السابع الهجري /الثالث عشر الميلادي: دراسة نقدية مقارنة مع التجربة السياسية الغربية

محمد كبير[1]

mohamed.kabir1904@gmail.com

الملخص:

يروم هذا البحث إثارة إشكالية التحولات التي عرفها الفكر السياسي الإسلامي، وذلك في سياق الأوضاع السياسية والاجتماعية السائدة في العالم الإسلامي خلال القرن السابع الهجري. ويعتمد هذا البحث مقاربة نقدية مقارنة مع أبرز نظريات الفكر السياسي الغربي والتجربة السياسية الغربية في القرن الثالث عشر الميلادي. وتتجلى التحولات التي عرفها الفكر السياسي الإسلامي في رسوخ فكرة انعقاد الإمامة بالغلبة، وبداية التراجع عن شرط النسب القرشي. بالتزامن مع هذا الوضع برزت بأوروبا نظرية توما الأكويني السياسية، التي تميزت بمحاولات أولية لتقنين السلطة السياسية ورفض الاستبداد. من جهة ثانية، يتناول هذا البحث في الإكراهات التي واجهت الفكر السياسي الإسلامي، ومنها الإكراهات البنيوية السياسية المتمثلة بطبيعة العلاقة بين الفقهاء والسلطة السياسية، إضافة إلى تراجع أهمية الشورى وغياب آليات إنفاذها وتطويرها، كل ذلك يقابله بدايات بروز التجربة البرلمانية في إنجلترا وظهور الميثاق الأعظم "الماكنا كارتا"، وكلها آليات ساهمت بشكل تدريجي في تنظيم عقلاني للسلطة السياسية. وأما الإكراهات الإبيستيمولوجية التي واجهت الفكر السياسي الإسلامي، فتكمن في تراجع أهمية الفلسفة في العالم الإسلامي، إضافة إلى طبيعة الشروط الفقهية المنهجية التي تغفل عن نصوص دينية وروايات تاريخية تحيل على ممارسة سياسية متقدمة.

الكلمات المفتاحية:

الفكر السياسي الإسلامي، الإمامة، الشورى، نظرية توما الأكويني، الميثاق الأعظم.

(1) باحث دكتوراة في جامعة ابن زهر، كلية الحقوق، اكادير، المغرب.

للاقتباس: كبير، محمد، تحولات الفكر السياسي الإسلامي وإكراهاته في القرن السابع الهجري / الثالث عشر الميلادي: دراسة نقدية مقارنة مع التجربة السياسية الغربية، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج10، ع1، 2026، 300-325.

© نشر هذا البحث بموجب ترخيص (CC BY-NC4.0) المفتوح، الذي يسمح لأي شخص تنزيل البحث وقراءته والتصرف به مجانًا، مع ضرورة نسبته إلى صاحبه بطريقة مناسبة، مع بيان إذا ما قد أُجري عليه أي تعديلات، ولا يمكن استخدام هذا البحث لأغراض تجارية.

OPEN ACCESS
Received: 2025-5-12
Accepted: 2026-2-26

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في
علوم الوحي والدراسات الإنسانية

Transformations and Constraints of Islamic Political Thought in the 7th Century AH / 13th Century CE: A Critical Comparative Study with the Western Political Experience

Mohammed Kabir[2]

mohamed.kabir1904@gmail.com

Abstract:

This research explores the transformations of Islamic political thought in the seventh century AH within the broader political and social realities of the Islamic world, while critically comparing them to Western political theories of the thirteenth century CE. It highlights the consolidation of the view that the imamate could be established through conquest and the diminishing emphasis on Quraysh lineage, alongside Thomas Aquinas's emerging theory in Europe, which sought to codify political authority and resist despotism. The study also examines the constraints on Islamic political thought, including structural limitations rooted in the relationship between jurists and rulers, the decline of consultation (shura), and the absence of mechanisms for its institutionalization—contrasting with England's early parliamentary developments and the Magna Carta. Epistemologically, Islamic thought faced challenges from the waning role of philosophy and jurisprudential methodologies that neglected texts and historical precedents of advanced political practice. Together, these factors reveal both the internal pressures and external contrasts shaping the trajectory of Islamic political thought in this period.

Keywords:

Islamic Political Thought, Imamate, Shura, Thomas Aquinas's Theory, Magna Carta.

(2) PhD researcher at Ibn Zohr University, Faculty of Law, Agadir, Morocco.

Cite this article as: Kabir, Mohammed, Transformations and Constraints of Islamic Political Thought in the 7th Century AH / 13th Century CE: A Critical Comparative Study with the Western Political Experience, Journal of Namaa, Nama Center, Egypt, V 10, issue 1, 2026 , 300-325.

© This research is published under an open license (CC BY-NC 4.0), which allows anyone to download, read and use the research for free, provided it is properly acknowledged, indicating if any modification has been made to it. This research shall not be used for commercial purposes.

مقدمة:

عرف العالم الإسلامي تحولات سياسية مهمة في القرن السابع الهجري، أبرزها سقوط بغداد عاصمة الخلافة العباسية سنة 656 هـ، على يد المغول، وبذلك سقطت الخلافة العباسية التي استمرت أكثر من خمسة قرون،[3] والتي عاش العالم الإسلامي خلال فترتها الأولى في ذروة مراحل تقدمه الحضاري. بعد سقوط الخلافة العباسية توسعت الإمبراطورية المغولية في عدة مناطق بالعالم الاسلامي، هذا التوسع لم يتوقف إلا بعد الهزيمة في معركة عين جالوت على يد المماليك في مصر. من جهة ثانية، شهد القرن السابع الهجري استمرار الصراع مع الصليبين إلى غاية نهاية الحملات الصليبية في عهد المماليك سنة 692 هـ، مما مهد لبداية ظهور الإمبراطورية العثمانية في بدايات القرن الثامن الهجري.

وأما على المستوى الاجتماعي الديني، فقد تميز القرن السابع الهجري بانتشار الطرق الصوفية، وظهور شخصيات صوفية هامة مثل ابن عربي وابن سبعين وجلال الدين الرومي وأبو الحسن الشاذلي[4]. ومن جهة ثانية، استمر بروز المذاهب والمدارس الفقهية التقليدية، علي يد ثلة من الشيوخ، مثل ابن تيمية والنووي وابن القيم الجوزية والذهبي وابن كثير والعز بن عبد السلام، هذه المتغيرات التي طبعت القرن السابع الهجري جعلت هذه الفترة مرحلة فاصلة، أدت لظهور بعض التحولات على مستوى الفكر السياسي الإسلامي.

حينما يُتطرق إلى الفكر السياسي باعتباره مفهومًا عامًّا، فيقصد من ذلك المعرفة السياسية المعيارية المرتبطة بالفلسفة والأيديولوجيات السياسية[5]. لكن حينما نضفي الصفة الإسلامية على هذا الفكر السياسي فإننا نجعله بذلك أكثر خصوصية، وبالتالي يمكن أن نعرفه بأنه حصيلة التفكير الديني والعقلاني للمسلمين في مواضيع السلطة السياسية الشرعية، وأسس الدولة منذ بداية العهد النبوي الذي يشكل أساس التفكير السياسي الإسلامي، من خلال تجربة الحكم في المدينة المنورة ومكة

(3) ابن الوردي، تاريخ ابن الوردي، الجزء: الثاني، بيروت، دار الكتب المعرفية، ط:1، (1996م)، (ص/18).

(4) تميز القرن السابع الهجري الموافق للقرن الثالث عشر ميلادي، ببزوغ حركات صوفية عديدة، كان لها تواصل وتفاعل مع المؤسسات السائدة وقتها، ومن أهم الحركات الصوفية التي انتشرت في تلك الفترة الطريقة الشاذلية، نسبة إلى الشيخ أبو الحسن الشاذلي المغربي، والذي دعا للخلاص الروحي الديني، للاستزادة ينظر:

Campo, Juan Eduardo, Encyclopedia of Islam, Encyclopedia of World Religion, Publisher: Facts on File, edition 1, (2009). (p 615).

(5) يرتبط الفكر السياسي أساسًا بالفلسفة السياسية اليونانية، ولو أن الفكر السياسي قد خضع لتحولات تاريخية إلا أنّه بقي مرتبطًا بالمعيارية والاهتمام بأهداف وغايات الحياة السياسية، بالمقارنة بالفروع الأخرى المرتبطة بدراسات أكثر ارتباطًا بما هو تجريبي وواقعي في السياسة. ينظر:

Morrice, David, Philosophy, Science and Ideology in Political Thought, Publisher: Palgrave Macmillan, (1996), (p 1).

المكرمة، وكذلك التجربة السياسية للخلفاء الراشدين[6]، دون أن نغفل عن جوانب من تأثر الفكر السياسي الإسلامي بالفلسفة مع إسهامات الفارابي وابن رشد وابن سينا.

وبالتالي يمكن قراءة مسار تطور الفكر السياسي الإسلامي في علاقته بنظيره الغربي، من خلال ديناميكية عرفت مرحلة أولى شهدت ريادة حضارية مهمة، ومرحلة ثانية انقلبت فيه موازين سيرورة قوة وغزارة الإنتاج المعرفي لصالح الفكر السياسي الغربي، وصولًا إلى عصر النهضة الأوروبية. وليست هذه المفارقة مجرد وقائع تاريخية متتالية، بل هي إشكالية تطرح أسئلة حول تحولات الفكر السياسي، وإكراهاته، وعلاقته بالسلطة، بحيث يمكن اعتبار أن هناك فجوة بحثية في الدراسات التي تعنى بالفكر السياسي الإسلامي في القرن السابع الهجري تحديدًا، كفترة زمنية عرفت تحولات هامة في العالم الإسلامي وأوروبا، ينضاف إلى ذلك ندرة الدراسات التي تضطلع بالمقاربة النقدية المقارنة بين النموذجين الفكريين الإسلامي والغربي، وخاصة في فترة القرن السابع الهجري، من خلال سؤال البحث في بواكير تطور الفكر السياسي الغربي، وتراجع ريادة نموذج الفكر السياسي الإسلامي، وهو ما يهدف هذا البحث لبحثه.

فإذا كان العالم الإسلامي في القرن السابع الهجري، قد عرف تحولات وتحديات سياسية واجتماعية، فهنا تطرح الإشكالية التالية، كيف تفاعل الفكر السياسي الإسلامي مع سياق هذه التحديات والتحولات التي عرفها القرن السابع الهجري؟ وما هي الإكراهات التي حالت دون إفراز هذه التحولات لآليات تنظيم وتقنين السلطة السياسية في ضوء بروز نظريات سياسية غربية تمهد لمأسسة السلطة بالتزامن مع بدايات نشوء التجربة البرلمانية الإنجليزية؟

وسينطلقُ في هذه الدراسة من فرضية أنه إذا كان المنحنى الحضاري العام للحضارة العربية الإسلامية، قد عرف ذروته في بدايات عصر التدوين في القرون الهجرية الأولى، مع ازدهار المعرفة والحضارة الإسلامية، فإنَّ التحولات التي شهدها القرن السابع الهجري، قد شكلت بداية تراجع هذا المنحنى، والذي أثر في مجال الفكر السياسي الإسلامي، في المقابل شهد القرن الثالث عشر الميلادي بدايات صعود منحنى تطور الممارسة السياسية والفكر السياسي الغربي مع التنظيم العقلاني المؤسساتي للسلطة. بالإضافة إلى طبيعة التحديات السياسية الصعبة التي ميزت القرن السابع الهجري، يمكن أن يرجع تعثر تطور الفكر السياسي الإسلامي إلى عوامل وإكراهات متعددة، أبرزها قوة تأثير المحددات الإبيستيمولوجية والمنهجية.

(6) جبرون، امحمد، نشأة الفكر السياسي الإسلامي وتطوره، (منتدى العلاقات العربية والدولية)، ط 1، (2015م)، (ص/10).

سيوظف في هذا البحث المنهج النقدي المقارن، أولًا من خلال تحليل الثابت والمتحول في الفكر السياسي الإسلامي، من خلال فهمه ووضعه في سياقه الزمني والتاريخي، ثم جرد ونقد الكتابات الفكرية السياسية، كل هذا في إطار مقارنة التجربة السياسية الإسلامية بالتجربة الغربية الوسيطة، وتحديدًا بدايات التجربة البرلمانية الغربية الإنجليزية، مع مقارنة الإسهامات الفكرية السياسية الإسلامية لأبرز الفقهاء والمفكرين الإسلاميين مع الإسهامات الفكرية السياسية الغربية الوسيطة، وأبرزها نظرية توما الأكويني السياسية، التي تعتبر من أهم التنظيرات السياسية في القرن الثالث عشر الميلادي الموافق للقرن السابع الهجري[7]. هذه المقاربة النقدية المقارنة لا تفترض التفضيل بين النموذجين الفكريين، بقدر محاولة تفسير الجذور الأولى التي أدت لتطور الممارسة السياسية والتنظير السياسي الفكري الغربي في عصر النهضة الأوروبية. ولتفسير العوامل التي جعلت النسق الفكري السياسي الإسلامي لم يفرز آليات التنظيم العقلاني المؤسساتي للسلطة السياسية.

المحور الأول: الثابت والمتحول في الفكر السياسي الإسلامي بالتزامن مع بروز نظرية توما الأكويني

هناك بعض التحولات التي همت الفكر السياسي الإسلامي في القرن السابع الهجري، وتحديدًا نظرية الإمامة، هذه التحولات تزامنت مع بروز نظرية توما الأكويني السياسية في الغرب، والتي أسهمت في التأثير على الفكر السياسي الغربي.

الفقرة الأولى: نظرية الإمامة بين الثابت والمتغير في مقابل نظرية توما الأكويني

يعتبر موضوع الإمامة من أهم المواضيع التي شغلت الفكر السياسي الإسلامي، قبل القرن السابع الهجري وبعده، ويطلق على الإمامة لفظ الإمامة العظمى تمييزًا لها عن إمامة الصلاة، ويعرفها ابن خلدون بأنها حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الدينية والدنيوية[8]. وانطلاقًا من اعتبار موضوع الإمامة أهم موضوعات الفكر السياسي الاسلامي، سنحاول التطرق إلى الثابت والمتغير فيما يخص محددات وشروط الإمامة في الفكر السياسي الإسلامي، وذلك من خلال مقارنتها مع نظرية توما الأكويني، كأبرز نظرية سياسية غربية في نفس الفترة الزمنية.

(7) Littlejohn, John Martin, The political theory of the schoolmen and Grotius, Parts I, II and III, College Springs, Current-press, (1894). (p 52-53).

(8) ابن خلدون، المقدمة، المحقق خليل شحادة، مجلد الأول، بيروت، دار الفكر، ط.1، (1981م)، (ص/239-238.)

1- رسوخ القناعة بوجوب الإمامة أو السلطة بين العقل والنقل

اتفق أغلب الأئمة منذ القرون الأولى للإسلام على وجوب الإمامة، بحيث ذكر الماوردي وجوب الإمامة عند جمهور المسلمين، مع الاختلاف بخصوص وجوبها بالعقل أم بالشرع[9]، وهو الرأي نفسه الذي ذهب إليه الإمام الجويني[10]، وفي القرن السابع الهجري، تكرست هذه الفكرة بشكل أكبر وأوضح، بحيث يؤكد ابن تيمية أن الإمامة واجبة، بل اعتبرها من أعظم واجبات الدين[11]. ويمكن أن يفسر هذا النزوع الكبير لوجوب الإمامة، إلى ما شهده العالم الإسلامي في القرن السابع الهجري، من سقوط للخلافة وانتشار الصراعات والانقسامات، وبالتالي كانت الحاجة ملحة لسلطة سياسية مركزية قوية موحدة، تفرض الاستقرار وتدافع عن العالم الإسلامي.

إذا كانت الإمامة عند أهل السنة والجماعة ملزمة وواجبة، فإنها تصل عند الشيعة لتعتبر أصلًا من أصول الدين، حيث إنَّ الطوسي الذي عاش في القرن السابع الهجري، يدافع على تصورات الشيعة السابقة نفسها حول الإمامة، والإضافة التي أتى بها الطوسي، كانت بأنه أعطى للإمامة عند الشيعة تنظيرًا سياسيًّا أكثر ضبطًا ودقةً، حيث حاول الحجاج بخصوص مرتكزات الإمامة عند الشيعة، ومنها عصمة الإمام، ووجوب النص على الإمام، وأن الإمامة لعلي بن أبي طالب وذريته من بعده في الاثنا عشر إمامًا. وأشار الطوسي لحكم من ينكر نظرية الإمامة عند الشيعة، بأنه كافر أو فاسق[12]. ما يجعل الإمامة ترقى عند الشيعة إلى أصل الوجوب بالنص الديني وليس بأي آلية أخرى.

قد ترجع المحاولات الشيعية للتنظير لمفهومهم الخاص للإمامة، لمحاولة الاستفادة من أوضاع العالم الإسلامي خلال القرن السابع الهجري، المتسم بسقوط الخلافة العباسية، باعتبارها خصمًا قويًا للشيعة، ينازعهم على شرعية الانتساب لآل البيت، وبالتالي دعوة الشيعة لعدم شرعية السلطة السياسة حينها، كان نابع أساسًا من طبيعة بنية السلطة القائمة حينها، والمنافية لشروط الإمامة عند الشيعة.

---

(9) الماوردي، الاحكام السلطانية، تحقيق احمد جاد، القاهرة، دار الحديث، (2006م)، (ص/17-15).

(10) ينظر، الجويني، ابو المعالي، غياث الأمم في التياث الظلم، دار الدعوة للنشر، (1979م)، (ص/55).

(11) ابن تيمية، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، تحقيق: علي بن محمد العمران، الناشر دار عالم الفوائد، ط 1، (1439 ه). (ص/232).

(12) هو رجح الرأي القائل بفسق لا بكفر من يرفض نظرية الإمامة عند الشيعة، ينظر:

الطوسي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، بيروت، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ط 1، (1988م)، (ص/338، 375).

نظام الإمامة في الإسلام نظامٌ خاصّ بالتجربة الإسلامية السياسية، أما العالم المسيحي الأوروبي في الفترة الزمنية نفسها ، فقد عرف أنظمة ملكية أو امبراطورية، تستمد شرعيتها من الكنيسة، بمفاهيم ومحددات خاصة، لكن التحول برز على المستوى الفكري السياسي مع نظرية توما الأكويني، كأحد أهم النظريات السياسية في القرن الثالث عشر الميلادي، والتي تذهب في اتجاه اعتبار السلطة السياسية ضرورة واجبة، مع ملاحظة أنه يبني هذه الضرورة من موقف عقلاني فلسفي، ينظر في طبيعة الإنسان الاجتماعية ومشكلة تضارب المصالح الفردية، وبالتالي تكون السلطة الحاكمة والدولة واجبةً لضمان الصالح العام وفق تصور توما الأكوني[13]. إضافة لدعمه القوي للنظام الملكي، انطلاقا من موقفه بأنه الضامن الأفضل لتحقيق المصلحة العامة[14].

بناء عليه هناك اتفاق بين مختلف النسقين الفكريين على مسألة الحاجة الضرورية للسلطة السياسية، وهناك اختلاف داخل النسق الفكري الإسلامي نفسه حول أصل شرعية هذه السلطة، فعند الشيعة الإمامة تكون عن طريق نص من الله، وأما فقهاء السنة ولو أنهم أسسوا للإمامة دينيا، لكنهم لا يذهبون مذهب الشيعة في أن الإمامة تكون عن طريق النص الديني، وهو ما يفتح المجال لطرق عديدة ومختلفة تنعقد بها الإمامة عند السنة، أما نظرية توما الأكويني فتجعل وجود سلطة حاكمة ضرورة عقلية فلسفية، مما يجعلها أقرب إلى مفهوم الشرعية العقلية، من خلال تبنيه رؤية فلسفية إلى جانب الرؤية الدينية، إضافة إلى تركيزه بشكل بارز على أن هدف الحاكم تحقيق الصالح العام.

2- بداية مراجعة إلزامية النسب القرشي باعتباره شرطًا للإمامة

يعتبر شرط النسب القرشي، من أهم الشروط التي توافق العديد من الفقهاء على وجوب توفره في تنصيب خليفة وإمام المسلمين، حيث اعتبره الماوردي من الشروط السبعة للإمامة[15]، وشرط النسب القرشي بقي حاضرًا عند الفقهاء الأربعة، وغيرهم من الفقهاء المتقدمين، فقد نقل ابن حجر العسقلاني عن القاضي عياض القول بالإجماع حول هذا الشرط، وإن عارض ادعاء الإجماع حول هذه المسألة[16]، وهذا يوضح بدايات اعتبار هذا الشرط محل نقاش وليس حكمًا محسومًا.

فتح سقوط الخلافة العباسية سنة 656 هـ المجال لبدايات مراجعة إلزامية شرط النسب القرشي،

(13) كتاب عبارة عن رسالة كتبها توما الأكويني إلى ملك قبرص في القرن الثالث عشر الميلادي. ينظر:
Aquinas, Thomas, On kingship: to the king of Cyprus, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval studies, (1949). (p 5).
(14) Ibid. (p 14-15)

(15) الماوردي، الاحكام السلطانية، (ص/20).

(16) ينظر: العسقلاني، ابن حجر: فتح الباري، المجلد 13، بيروت، دار المعرفة، (1379 هـ)، (ص/119).

مع بروز سلاطين من غير قريش، و من غير العرب في مناطق مختلفة من العالم الإسلامي، تمهيدًا فيما بعد لظهور الخلافة مجددًا مع الأتراك العثمانيين في بدايات القرن الثامن الهجري، كل هذا دفع بعض الفقهاء إلى إعادة النظر في هذا الشرط بشكل غير مباشر في القرن السابع الهجري، فابن تيمية على سبيل المثال لم يصرح بأن شرط النسب القرشي غير ملزم، وإنما أشار أن ما يقدم على هذا الشرط، هو الجدارة والأحقية[17]، لكن الفقيه بدر الدين بن جماعة كان أكثر وضوحًا، حيث اعتبر أن النسب القرشي ملزم لمن عقدت له الإمامة بالاختيار، لكنه في المقابل لم يذكر هذا الشرط بالنسبة للإمام المتغلب[18].

وهذا المدخل هو الذي سيدخل منه ابن خلدون فيما بعد في القرن الثامن الهجري، كأبرز وأوضح من راجع إلزامية هذا الشرط، وذلك حين اعتبر أنَّ اشتراط النسب القرشي ليس من باب اللزوم الدائم، وإنما كان لتجنب الصراع والنزاع بين العصبيات، ولعل القيمة المضافة الأهم لموقف ابن خلدون هي في الاحتجاج بواقع عصره، للتأكيد على أن أمر الخلافة واقعًا أصبح مناطًا بمن غلب، وهو الشرط في الإمامة وليس نسبًا محددًا[19].

واقع الممارسة السياسية الغربية في الحقبة الزمنية نفسها، لم تكن مختلفة جذريًّا بخصوص أهمية النسب لشرعية الحاكم، بفعل انتشار الأنظمة الملكية، وكان يمثل نقطة التقاء بين اللاهوت والسياسة، من خلال الشرعية الدينية التي تضفيها الكنيسة على الحاكم، غير أن نظرية توما الأكويني حول الشرعية لم تعط أهمية كبيرة لشرط النسب، اشترط فقط أن يكون الحاكم صالحًا، بالقدر الذي يمنعه من الاستبداد[20]، بل واعتبر توما الأكويني أن الحاكم يمكن أن يختار من عامة الشعب[21]. ركز توما الأكويني أساسًا على أن الغاية هي الصلاح وعدم الاستبداد، لكن الإشكالية هي أن بداية تراجع الفقه الإسلامي عن شرط النسب القرشي، فتح المجال لتعاظم شرط الغلبة والاستيلاء على السلطة بالقوة.

---

(17) ابن تيمية، منهاج السنة، الجزء الأول، تحقيق محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامي، ط، 1، (1986م)، (ص/522-521).

(18) ابن جماعة، بدر الدين، تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام لبدر الدين بن جماعة، قطر، رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الإسلامية، ط:1، (1985م)، (ص/51، 55).

(19) ابن خلدون عبد الرحمن، مقدمة ابن خلدون، الجزء الثاني، تحقيق علي عبد الواحد وافي، دار نهضة مصر للنشر، ط: 7، مارس (2014م)، (ص/571).

(20) Aquinas, Thomas, On kingship: to the king of Cyprus, Op. cit. (p 24).

(21) Aquinas, Thomas, the "Summa theologica", third number, London: Burns Oates & Washbourne, (1915). (p 252).

الفقرة الثانية: الإمامة والتأسيس لمنطق الغلبة في مقابل رفض توما الأكويني للاستبداد

تحدث الماوردي عن أهمية موافقة أهل الحل والعقد عند انعقاد الإمامة[22]، ويستعرض الماوردي أقوال القائلين بصحة عقد الإمامة للمتغلب دون موافقة أهل الحل والعقد، وأقوال القائلين بعدم الصحة، وهم جمهور الفقهاء والمتكلمين، لكن أضاف بالقول بأن أهل الحل والعقد ملزمون بعقد الإمامة للمتغلب عند نفر من الفقهاء، والبعض منهم لا يرى لزوما بين الأمرين[23]. وهنا يميل لترجيح منطق الشورى على منطق الغلبة والقهر، ما دام لا يحسم في هذا الأمر، وما دام يحتج بالجمهور القائل بضرورة موافقة أهل الحل والعقد لصحة انعقاد الإمامة.

غير أنه في المقابل يلاحظ أن الفقه الإسلامي أصبح أكثر تقبلا لفكرة انعقاد الإمامة بالغلبة والقهر، منذ القرن السابع الهجري، بحيث يذهب الإمام النووي إلى أنَّ من طرق إقامة الإمامة القهر والاستيلاء، بقهر الناس بالشوكة والجنود[24]. وأما ابن تيمية وإن كان يرى أن انعقاد الإمامة لا يكون إلا بموافقة أهل الشوكة والسلطان والقدرة على القهر[25]، إلا أن اضفاءه لمفهوم القهر والسلطان على من يصح فيهم الموافقة على انعقاد الإمامة، يعبر عن سياق عام يميل فيه الفقه الاسلامي في القرن السابع الهجري، إلى دعم شرعية الإمامة القائمة على القهر أكثر من الشرعية المؤسسة على الشورى أو النسب القرشي، ويتجلى هذا الأمر من خلال وضع مزيد من القيود والشروط الصعبة لشرعنة معارضة الحكام والخروج عليهم.

في حين يلاحظ أن الفقه الإسلامي قد تميز بنزعة أكثر جرأة وانفتاحًا حول مسألة الخروج على الحاكم المستبد قبل القرن السابع الهجري، كما كان عليه الأمر في صدر الدولة الأموية، حيث إنَّ عددًا من الحركات الثورية ضد الأمويين كانت بقيادة الفقهاء، وأبرزها ثورة ابن الأشعث، التي سميت تاريخيًا بثورة الفقهاء والقراء، وكانت بقيادة فقهاء الكوفة والبصرة، وعلى رأسهم سعيد بن جبير وأبو اسحاق السبيعي وغيرهم، وانتقلت من الثورة على الحجاج إلى الثورة على الدولة الأموية[26]. وفي السياق نفسه

(22) لم يشترط عدد معين لتنعقد بهم الإمامة واعتبر أن اشتراط العدد مسألة خلافية، ينظر:
الماوردي، الاحكام السلطانية، (ص/24-23).

(23) الماوردي، الاحكام السلطانية، (ص/28).

(24) النووي، روضة الطالبين وعمدة المفتين، الجزء العاشر، بيروت، المكتب الإسلامي، ط: 3، السنة، (1991م)، (ص/46).

(25) ابن تيمية، منهاج السنة، (ص/528-527).

(26) بيود، محمد علي، العلاقة بين الفقيه والسلطان في الفكر السياسي الاسلامي، أطروحة دكتوراه، جامعة سكاريا، الجمهورية التركية، (2022م)، (ص/95، 97).

كان بعض الأئمة الأربعة متساهلين بما يخص مسألة الخروج على الحاكم، فقد نقل البعض عن الإمام أبو حنيفة أنه يستحب أو يوجب الخروج على الخلفاء العباسيين[27].

لكن خلال القرن السابع الهجري، أصبح الرأي الفقهي الغالب هو عدم جواز الخروج على الحاكم الجائر[28]، ووضعت شروط أكثر صرامة لشرعنة الخروج على الحاكم، وبهذا الصدد يؤكد ابن تيمية على عدم جواز الخروج على الحاكم الظالم، تجنبا لما يمكن أن يؤدي له الخروج عليه من فتنة[29]. ونقل الإمام النووي عدم جواز الخروج على الخلفاء بمجرد الظلم أو الفسق، إلا إذا غيروا شيئا من قواعد الإسلام[30].

في مقابل هذا الوضع في السياق الغربي، يلاحظ بأن أبرز ما ميز نظرية توما الأكويني السياسية، الرفض الشديد للاستبداد، بحيث إنَّه فاضل بين عدة أنظمة حكم، واعتبر أن النظام الملكي هو الأفضل، ومن بين أسباب تفضيله لهذا النظام، أنه يراه نظامًا نقيضًا للاستبداد، الذي يعتبره أسوأ أنواع الحكم، بحيث يرى أن الحكومة تصبح ظالمة عندما يسعى الحاكم إلى تحقيق مصالحه الشخصية، متجاهلا المصلحة العامة[31]. وبالنسبة للثورة على الحاكم، فتوما الأكويني جادل بأن الثورة على الطغاة تجلب مخاطر انقسام وتجدد للاستبداد، لكن اعتبر أنه إذا كان من حق أي جماعة أن تنصب حاكمًا، فليس من الظلم أن يعزل الحاكم أو تقيد سلطته من قبل تلك الجماعة نفسها، إذا ما أساء استخدام السلطة وأصبح طاغية[32]، وبالتالي فنظرية توما الأكويني التي برزت في العالم المسيحي الغربي، تميزت أساسًا برفض الاستبداد وحكم الطغاة، وهو ما يمكن أن يعتبر أبرز تحول في الفكر السياسي الغربي في القرن الثالث عشر الميلادي.

في حين أصبح الفقه السياسي الإسلامي، أكثر ميلًا للحذر والتحفظ، في التعاطي مع مسألة الخروج على الحاكم، إلا في حالات ضيّقة جدًا، وإن كان هذا الأمر يمكن أن يفسر، بنزوعات الفقهاء للبحث عن الأمان والاستقرار وتوحيد المسلمين، في سياق تاريخي محكوم بالصراعات والحروب، عايشته

(27) هناك من يخالف في نسبة هذا القول إلى الإمام أبي حنيفة النعمان، وأن معارضته لا ترقى لدعوته للخروج على بني أمية وبني العباس، إلا أن هناك من المتقدمين من نقل عنه قوله بقتال أئمة الجور من العباسيين والخروج عليهم، للاستزادة، ينظر: المعلمي، عبد الرحمن، التنكيل بما في تأنيب الكوثري من الأباطيل، الجزء الأول، المكتب الإسلامي، ط: ٢، (١٩٨٦م)، (ص/٢٨٨).

(28) يقول ابن تيمية: ولهذا روي: «أن السلطان ظل الله في الأرض»، ويقال: ستون سنة من إمام جائر أصلح من ليلة بلا سلطان. والتجربة تبين ذلك.» للاستزادة ينظر:
ابن تيمية، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، تحقيق علي بن محمد العمران، دار عالم الفوائد، (د.ت)، (ص/٢٣٣).

(29) ابن تيمية، تقي الدين أحمد، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، المحقق، محمد رشاد سالم، الجزء الثالث، (جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية)، ط: 3، (1986م)، (ص/391).

(30) النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، الجزء، 12، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط، 1، (1930م)، (ص/244).

(31) Aquinas, Thomas, On kingship: to the king of Cyprus, Op. cit. (pp 14-15).

(32) Ibid. (p 27).

الأمة الإسلامية في تلك الحقبة، لكنه من جهة أخرى، قد يكون هذا الموقف عاملًا مساهمًا في تكريس الاستبداد وتسويغه وصعوبة محاسبة من يتقلد المسؤولية السياسية، وهو واقع أصبح سمة للفكر السياسي الاسلامي بشكل عام في القرون التي تلت القرن السابع الهجري.

بناء على ما سبق نلاحظ بشكل عام أنَّ الفكر السياسي الإسلامي خلال القرن السابع الهجري، عرف بعض التحولات التي بقيت متحفظة ومتمحورة حول هاجس البحث عن استقرار الدولة والسلطة السياسية، ولو كانت بالغلبة والقهر والاستبداد، وذلك لمحاولة تجاوز مشاكل الفوضى والصراعات والغزو الخارجي للعالم الإسلامي. وفي مقابل هذا الوضع، تم تناول أبرز تحول في الفكر السياسي الغربي خلال الفترة الزمنية نفسه، مع توما الأكويني في تنظيره السياسي الرافض للاستبداد السياسي، والمهتم بالتأسيس العقلاني والديني لشرعية السلطة السياسية. بناء عليه يطرح السؤال حول ماهية الإكراهات التي حالت دون تطور الفكر السياسي والممارسة السياسية بالعالم الإسلامي في القرن السابع الهجري، بالتزامن مع ظهور بواكر التجربة البرلمانية الغربية، وبوادر آليات تقنين وتنظيم عقلاني مؤسساتي للسلطة السياسية.

المحور الثاني: الفكر السياسي الإسلامي بين عوامل التعثر وبدايات التجربة البرلمانية الغربية

بالتوازي مع التحولات التي يمكن أن تعتبر متحفظة، بخصوص سؤال شرعية السلطة السياسية في الفكر السياسي الإسلامي، عرفت أوروبا بدايات تقدم الممارسة السياسية في التجربة الإنجليزية مع نشوء وتطور فكرة البرلمان، وظهور آليات تقنين السلطة السياسية، والتي لم يعرفها الفكر السياسي الإسلامي، نتيجة إكراهات متعددة، تنضاف للتحديات السياسية والاجتماعية التي عرفها القرن السابع الهجري.

الفقرة الأولى: الإكراهات البنيوية والسياسية وأثرها في تعثر الفكر السياسي الإسلامي

سنتناول إكراهين بنيويين أساسيين حالا دون تطور الفكر السياسي الإسلامي في القرن السابع الهجري، أولهما طبيعة العلاقة بين الفقيه والسلطة السياسية، ورسوخ الاستبداد السياسي في مقابل تراجع أهمية الشورى.

1- طبيعة العلاقة بين الفقهاء والسلطة السياسية

عرف القرن السابع الهجري اضطرابات وصراعات لها أبعاد دينية مذهبية، وتهم بالتحديد الخلافات حول مسائل العقيدة[33]، بحيث توسعت معها ظاهرة لجوء بعض الفقهاء للسلطة السياسية لعقد محاكمات وسجن المخالفين، وشهدت هذه الفترة محاكمات لفقهاء دين من مذاهب وتيارات مختلفة، ومن أبرزهم عقد محاكمة ابن تيمية أمام القضاة[34]. هذا الواقع كان سمة عامة، بحيث يمتد لفقهاء آخرين من مذاهب مختلفة، حيث تعرض ابن أبي العز الحنفي للسجن[35]، وكذلك اتهم الطوفي الحنبلي بالتشيع، وسجن لأجل ذلك[36]، ومن جهة أخرى، هناك من شيوخ الصوفية من تعرض للاضطهاد نتيجة آرائهم الدينية، مثل ابن سبعين الذي نفي من موطنه المغرب، بإيعاز من مخالفيه من الفقهاء[37].

هذه الحالة المعقدة التي تعيش فيها المؤسسة الفقهية في علاقتها بالسلطة السياسية، المتسمة بالاستعانة والاستقواء بالسلطة في حسم الخلافات الفقهية، يستتبع معها بالضرورة الخضوع للسلطة، وعدم القدرة على مناقشة القضايا السياسية باستفاضة وجرأة، وكذلك الانغلاق في المسائل الدينية البعيدة عن السياسة، ما يمكن أن يكون أحد عوامل تعثر تطور الفكر السياسي الاسلامي[38].

وبالتالي لم تنجح الهياكل الدينية بالعالم الإسلامي في مأسسة نظام قانوني مستقل بالقدر نفسه الذي حققته الكنيسة في التجربة الغربية، فمنذ القرن الحادي عشر الميلادي أعلنت الكنيسة الكاثوليكية استقلالها عن السلطة الزمنية، واتخذت شكل بنيوي تراتبي، ونشرت قانونًا مستقلًا

(33) شهدت دمشق جدالات حول الخلاف بخصوص مواضيع العقيدة وعلم الكلام، أدت لمشاكل سياسية وسجن لبعض الفقهاء، حتى تدخلت السلطة السياسية حينها، لإصدار أوامر بوقف الحديث في مسائل العقائد، وتهديد من يخالف هذا الأمر. للاستزادة ينظر:

ابن كثير، البداية والنهاية، الجزء: 18، مركز البحوث والدراسات العربية والاسلامية بدار هجر، ط، 1، (1418 ه)، (ص/54).

(34) سجن عدة مرات بسبب آرائه في مسائل متعلقة بصفات الله وأسمائه. ينظر:

المرجع السابق، (ص/56).

(35) تجلت في تأليب الحاكم عليه بسبب موقفه الرافض للتوسل وطلب الشفاعة من غير الله، وعقدت له المحاكمات لخمس مرات حتى حكم عليه بالسجن، ينظر:

المقريزي، درر العقود الفريدة في تراجم الأعيان المفيدة، المجلد الثاني، دار الغرب الإسلامي، ط: 2، السنة: 2002م، ص 508.

(36) الآلوسي، جلاء العينين في محاكمة الأحمدين، طبعة المكتبة العصرية، (1880م)، (ص/23).

(37) الكتبي، محمد بن شاكر، فوات الوفيات والذيل عليها، المجلد الثاني، بيروت، دار صادر، ط، (1974م)، (ص/253).

(38) هذا الواقع لا يمنع أن هناك بعض الأمثلة لفقهاء سجنوا لمعارضتهم السلطة في أمور سياسية، فقد رفض العز بن عبد السلام بيع الدولة للسلاح للإفرنج، ما داموا متيقنين من استعماله في قتال المسلمين، فعزل من الإفتاء والخطابة وسجنه سلطان دمشق. ينظر:

السبكي، تاج الدين، طبقات الشافعية الكبرى، الجزء الثامن، هجر للطباعة والنشر، ط، 2، (1992م)، (ص/243).

وطنيًّا عبر الحدود[39]، نتيجة ما عرف بنزاع التنصيب، الذي أعطى نوعًا من الاستقلالية للكنيسة عن الإمبراطورية في مسألة تعيين رجال الدين، هذا التحول وإن أسس لقوة أكبر لاحقًا للكنيسة في أوروبا، لكنه أعطى أسس أولية لإمكانية تقييد السلطة السياسية[40].

2- تراجع أهمية الشورى في مقابل بدايات بروز التجربة البرلمانية الإنجليزية

يعتبر مفهوم الشورى مفهومًا قرآنيًّا، يحيل على الاستشارة عند اتخاذ القرار[41]، ولكن هذا المفهوم لم يعرف تطورًا سياسيًّا، وظلت قواعده محل خلاف، بحيث ينقسم الفقه الإسلامي في مسألة وجوب الشورى، إلى رأي قائل بإلزاميتها على الحاكم بأن يستشير في أمور السياسة، ونفر يرون أنها مستحبة معلمة وليست ملزمة للحاكم[42]. وأما الشورى في عقد الإمامة فهي الأخرى محل خلاف بين الفقهاء، ولا يجمعون على أنها ملزمة لعقد الإمامة[43].

ولم يخرج الفقه الإسلامي في القرن السابع الهجري عن هذا الإطار، بل يمكن القول إن الفقيه نفسه تجده في مواضع يشير لأهمية الشورى للحكام، بما يوحي أنه يقول بإلزاميتها، وفي مواضع أخرى يشير بأنها غير ملزمة، وأن رأي الحاكم قد يكون من الرجاحة بما يغنيه عن الاستشارة[44]؛ وبالتالي يتضح عدم تطور هذا المفهوم، من خلال الاضطراب بخصوص الحكم على أهميتها وتعريفها، وغياب تطوير لآليات انفاذها، ومحدودية تطرق الفقه الإسلامي للشورى في أهم الكتابات السياسية خلال القرن السابع الهجري[45]، ولو أن بعض الكتابات الفقهية السياسية تطرقت في مجال ضيق لإلزامية الشورى،

(39) فوكوياما، فرانسيس، أصول النظام السياسي من عصور ما قبل التاريخ إلى الثورة الفرنسية، الجزء الأول، الدوحة، منتدى العلاقات العربية والدولية، ط،1، (2016م)، (ص/582).

(40) Daileader, Philip, The high Middle Ages, Virginia, Chantilly, Va. Teaching Co. (2001). (p 326).

(41) تعرف الشورى عند الفقهاء المتقدمين بأنها الاجتماع على الأمر، بالاستشارة واستخراج كل ما عند الآخرين من آراء، ينظر: ابن العربي، أبي بكر محمد، أحكام القرآن، القسم الأول، بيروت، دار الكتب العلمية، ط، 3، (2003م)، (ص/389.(

(42) الموسوعة الفقهية الجزء 26، الكويت، مطابع دار الصفوة، ط: 1، (1992م)، (ص/280).

(43) المرجع السابق نفسه، (ص/285-284).

(44) يقول ابن تيمية في» كتاب السياسة الشرعية ص/227،»إن الشورى لا غنى للحاكم عنها»، لكنه يقول في موضع آخر أن أبا بكر تبين له برجاحة عقله استخلاف عمر بن الخطاب دون أن يحتاج للشورى. ينظر: ابن تيمية، منهاج السنة، الجزء 6، تحقيق محمد رشاد سالم، الناشر: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط، 1، السنة (1986م)، (ص/ 142).

(45) سواء من خلال كتاب السياسة الشرعية الذي لم يخصص فيه ابن تيمية حيز مهم لنقاش الشورى، إلا من خلال التطرق لها في جزء ضيق من كتابه، وإن أكد فيه على أهميتها، لكنه في مواضيع أخرى كما أشارنا سابقًا يشير لغير هذا المقتضى، الأمر نفسها ينطبق على كتاب ابن القيم الجوزية حول الطرق الحكمية في السياسة الشرعية.

لكن جاء ذلك على نحو يقر بأهمية مشاورة الفقهاء، دون تعميمها على فئات اجتماعية أخرى[46].

غياب تطوير مفهوم الشورى وضعف الاهتمام بهذا المفهوم في الفقه الإسلامي، يقابله رسوخ الاستبداد السياسي والتنظير لشرعنته بحجج عدة، وكما أشرنا له في المحور الأول من هذا البحث، فقد اتسع نطاق شرعنة إمامة المتغلب، بحيث يرى العديد من الفقهاء انعقاد إمامة المتغلب الذي يقهر الناس بشوكته وجنوده من غير استخلاف أو بيعة، ولو كان فاسقًا أو جاهلًا[47]. وانتشرت فكرة أن الإمام ظل الله في الأرض عند الفقهاء[48].

من خلال مقارنة وضعية الفكر السياسي الإسلامي بوضعية الفكر السياسي الغربي تنظيرًا وممارسة في نفس الفترة الزمنية، وتحديدًا من خلال النموذج الإنجليزي، نلاحظ أن التجربة الإنجليزية عرفت بدايات تطور آليات تقييد السلطة السياسية، والتي يلاحظ بوادرها من خلال بدايات تطور فكرة البرلمان، مع الميثاق الأعظم أو «الماكنا كارتا»، وهي وثيقة صدرت سنة 1215م[49]، والتي وضعت بعض القيود على سلطات الملك لأول مرة، لكن ما يميز هذه الوثيقة هو السياق الذي ظهرت فيه، المتسم بالحكم المطلق للحاكم، والحكم المبني على الشرعية الدينية الثيوقراطية، وليس الحكم على هذه الوثيقة بمعطيات الفكر السياسي الحديث، وبذلك سنلاحظ أهمية هذه الوثيقة، إذا ما قورنت من جهة أخرى، بواقع الفكر السياسي الإسلامي، والذي تميز بنزوع نحو شرعنة الاستبداد، في مقابل بدايات لديناميكية تقنين السلطة في التجربة الإنجليزية وتنظيمها[50].

---

(46) ابن جماعة، بدر الدين، تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، تحقيق فؤاد عبد المنعم أحمد، قطر، رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية، ط، 1، (1985م)، (ص/72).

(47) المرجع السابق، (ص/55).

(48) ابن تيمية، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، تحقيق علي بن محمد العمران، الناشر دار عالم الفوائد، ط 1، (1439 ه). (ص/233).

(49) فرض البارونات من خلال الميثاق الأعظم على الملك مجموعة بنود تحد من نفوذه وتحمي امتيازات البارونات الاقطاعيين قانونيًا، وتعتبر تقييدًا على سلطة الملك جون المطلقة، وتعتبر هذه الوثيقة هامة من وجهة نظر عدد من الباحثين في مجال السياسة، باعتبارها احدى الوثائق التأسيسية للنظام البرلماني الغربي، وإحدى أول الوثائق الرسمية لحقوق المواطنين، لكن تحليل نصوص الوثيقة يؤكد أنها لا تزال متحفظة، بحيث تحفظ امتيازات البارونات، للاستزادة، ينظر:

Clifford R. Backman, The Worlds of Medieval Europe, Publisher: Oxford University Press, digital edition, (2003), (p 287).

(50) ينص البند الأول من الماجنا كارتا على التزام الملك التزامًا مكتوبًا بضمان الحرية للكنيسة، وضمان كل الحريات المتضمنة في الوثيقة لجميع الاحرار ولورثتهم ضمانة أبدية، وتتضمن بنود الوثيقة مجموعة من الحقوق الاقتصادية، ولكن يبقى أهم بند في الوثيقة وهو الذي ينص على أنه لا يجوز اعتقال أي شخص حر أو مصادرة ممتلكاته أو تجريمه أو نفيه أو معاقبته، إلا بموجب القانون وبعد صدور حكم عادل في حقه. وبالتالي أصبح هذا البند أساس الحقوق المكفولة بالقانون. للاستزادة، ينظر:

Magna Carta (1215), Sealed by King John of England, publisher: The University of Texas at Austin

https://minio.la.utexas.edu/webeditor-files/coretexts/pdf/121520magna20carta20discussion.pdf

consultee le 2024/10/30.

ويمكن القول إن القرن الثالث عشر الميلادي عرف بدايات نشوء النواة الأولى للبرلمان في إنجلترا، بحيث كانت «الماجنا كارتا» الأساس الأول لنشوء البرلمان، من خلال تحويل الحقوق والحريات المنصوص عليها في «الماجنا كارتا» أو الميثاق الأعظم، تحويلها تدريجيا من امتياز للبارونات إلى ميراث مشترك للشعب الإنجليزي[51]. وقد استعمل المؤرخ الإنجليزي ماثيو الباريسي الذي عاش في القرن الثالث عشر الميلادي، مفهوم البرلمان من خلال مفهوم متطور تدريجيًّا في القرن نفسه، حيث ذكر هذا المفهوم من خلال المؤتمر أو الجمع العام سنة 1246، المكون من أساقفة ورؤساء الأديرة، وأساقفة وبارونات حصرًا، ورغم أن هذا الجمع كان أقل شمولًا، إلا أن أهميته تجلت ببداية تسميته بالبرلمان، بحيث فيما بعد بسنوات قليلة أصبح تطور البرلمان أكثر تسارعًا، وبذلك بدأ يضم ممثلين للجنود، وغيرهم من فئات الشعب[52]، وتطور بعدها إلى أن اتخذ مع الملك إدوارد الأول، شكلا أكثر شمولية وتمثيلية لفئات أوسع من الشعب الإنجليزي[53].

توازيًا مع هذه التجربة السياسية البرلمانية، كانت هناك مساهمات فكرية سياسية حاولت تقنين السلط، مثل نظرية توما الأكويني، الذي كان من السباقين في الفكر السياسي الغربي الداعين لوضع حكومة تكون بجانب الملك، وتقيد من سلطاته تجنبا للاستبداد[54]، فقد وضع توما الأكويني كل السبل القانونية والسياسية لتجنب الاستبداد والطغيان، فقد اعتبر أنه من الضروري ألا يمتلك الحاكم ثروة فائضة وألا يظهر بدخًا مفرطًا، كل ذلك لأجل ألا ينزلق الحاكم إلى الاستبداد[55]. وبرزت في السياق نفسه المساهمة الفكرية للقاضي والفقيه القانوني الإنجليزي «هنري دي براكتون»، وإن كان قد وضع نظرية تمنح الملك سلطة واسعة، إلا أن أهمية النظرية التي وضعها تكمن في تأكيده أن الملك إلى جانب خضوعه لله فهو يخضع للقانون، الذي يصنع الملك[56].

(51) A. F. Pollard, The Evolution of Parliament, Publisher: Longmans, Green and Co, second edition, digital edition, (1926), (p 21).
(52) Ibid. (p 46).
(53) كانت حاجة الملك للمال والجند سببًا في اتساع البرلمان، ليشمل إلى جانب البارونات أو الأعيان، أبرز الفرسان وأبرز المواطنين من الطبقة المتوسطة من كل منطقة، وقام الملك سنة 1295، بدعوة « البرلمان النموذجي» بالانعقاد لأول مرة كبرلمان كامل. للاستزادة، ينظر:
ديورانت، وليام جيمس، قصة الحضارة، عصر الايمان، الجزء الرابع من المجلد الرابع، ترجمة: بدران، بيروت، دار الجيل، (1988م). (ص/204).
(54) Aquinas, Thomas, On kingship, to the King of Cyprus, publisher: the pontifical institute of mediaeval studies, Toronto, (1949), (p 24).
(55) Aquinas, Thomas, the "Summa theologica", Op. cit. (p 252).
(56) Spufford, peter, origins of the english parliament, Publisher barnes & noble, inc., New York, (1967). (pp 131-132).

الفقرة الثانية: الإكراهات الابيستيمولوجية وأثرها على الفكر السياسي الإسلامي

يمكن اعتبار أن هناك إكراهين إبستيمولوجيين أسهما في تعثر الفكر السياسي الإسلامي، أولًا من خلال الموقف السلبي من الفلسفة ومن الفلاسفة الغربيين والمسلمين، باعتبار أن الفلسفة في تلك الفترة كانت تعد أم العلوم والمعارف الإنسانية عامة، إضافة إلى بعض القيود التي تأتي من طبيعة الإطار الأصولي والمنهجي للفقه الإسلامي.

1- تراجع أهمية الفلسفة وأثر ذلك على الفكر السياسي الاسلامي

عرف العالم الإسلامي ذروة ازدهار العلوم والترجمة وانتشار المعرفة، ما بين أواخر القرن الثاني إلى القرن الخامس الهجري، بحيث في نهايات القرن الثاني الهجري، نشطت حركة الترجمة وخاصة في عهد المأمون، وتم ترجمة العديد من كتب الفلسفة اليونانية إلى اللغة العربية، ونشأ اتجاه كلامي فلسفي وبرزت المدرسة الاعتزالية العقلانية، التي جعلت من العقل مرجعًا مهمًا، واستمر هذا الوضع مع خلفاء آخرين في القرن الثالث الهجري، كالواثق والمعتصم[57]، وأنشيء بيت الحكمة الذي يتضمن مجموعة من الكتب والمعارف المترجمة من لغات عدة إلى اللغة العربية[58]، وبفضل هذه الحركة ظهر العديد من العلماء والفلاسفة في العديد من المجالات.

وقد ظهر العديد من المفكرين المسلمين المتأثرين بالفكر السياسي الفلسفي اليوناني والفارسي قبل القرن السابع الهجري، أمثال الفارابي، وابن سينا، لكن في أواخر القرن الخامس الهجري، كتب الإمام الغزالي كتابه الشهير تهافت الفلاسفة، رد فيه على مجموعة من الفلاسفة، وبالرغم من أن انتقاد الغزالي للفلاسفة كان بالأساس في المسائل التي لها ارتباط بالدين والعقيدة، كموضوع البعث

(57) بدوي، عبد المجيد أبو الفتوح، التاريخ السياسي والفكري للمذهب السني في المشرق الإسلامي من القرن الخامس الهجري حتى سقوط بغداد، الإسكندرية، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، ط، 2، (1988م)، (ص/20).

(58) ذكر المؤرخ ابن النديم بيت الحكمة ويسميها أيضًا خزانة المأمون أو خزانة الحكمة، وكررها في مواضيع كثيرة من كتابه، وذكر أنها تتضمن العديد من الكتب في الكثير من المجالات والثقافات، كالفرس واليونان، وقد ذكر ابن النديم العديد من العلماء في عصره خلال القرن الرابع وقبله من القرون السابقة، وذلك في شتى مجالات العلوم والمعارف، علماء من أصول مختلفة، وذكر أن المأمون قد راسل ملك الروم لإمداده بمجموعة من الكتب من العلوم القديمة المخزونة في بلاد الروم، للاستزادة ينظر:
ابن النديم، الفهرست، المحقق الشيخ إبراهيم رمضان، لبنان، دار المعرفة بيروت، ط، ١، (١٩٩٤م)، (ص/٣٠١).

وقدم العالم والمسائل المتعلقة بصفات الله، إلا أن انتقاده كان شديدًا، بحيث كفر بموجبه، فلاسفة ومفكرين كالفارابي وابن سينا، وذلك بسبب آرائهم في موضوعات لها ارتباط بالعقائد الدينية، المتأثرة بالفلسفة اليونانية[59].

وبالرغم من أن هذه النظرة السلبية للفلسفة كانت أساسًا لمبحث العقائد في الفلسفة، إلا أنه بحكم طبيعة الفلسفة الجامعة في حينها لكل العلوم الطبيعية والإنسانية، كان أي نقض لجزء من مباحث الفلسفة يمتد تلقائيا إلى بقية الفروع، ولو بأشكال أقل من الرفض، أقله ضعف الاهتمام بمجالات فلسفية وعلمية منها مجال الفكر السياسي، وذلك بسبب عدم وصول تطور المعرفة البشرية حينها إلى مرحلة الفصل والتخصص في العلوم، وصعوبة التمييز بين فروع الفلسفة، كل هذه العوامل أدت إلى انعكاسات سلبية على تطور الفلسفة، والفكر السياسي في العالم الاسلامي[60].

وخاصة مع استمرار تكفير بعض المشتغلين بالفلسفة من المسلمين في القرن السابع الهجري وما بعده، من طرف العديد من الفقهاء[61]، واتسع معه تراجع الاهتمام بالفلسفة وما يرتبط بها من مجالات علمية ومعرفية، بما يمكن أن نسميه صراع المدرسة الفقهية مع المدرسة الفلسفية الإسلامية، كل ذلك يمكن أن يفسر تعثر تطور الفكر السياسي الإسلامي في القرن السابع الهجري، إذا ما أخذنا بعين الاعتبار أن العديد من مرتكزات تطور الفكر السياسي في العالم الغربي، ومن ضمنها نظرية العقد الاجتماعي ومفاهيم الديمقراطية والدستور، وفصل السلط، خرجت من رحم الفلسفة واسهامات الفلاسفة الأوروبيين، ولها اتصال تاريخي بالفلسفة اليونانية، مع العديد من الفلاسفة أمثال أرسطو وسولون، وكذلك مع فلاسفة مسلمين كالفارابي وابن رشد.

في مقابل تراجع الاهتمام بالفلسفة في العالم الإسلامي، بدأ أهم المنظرين والمفكرين السياسيين الغربيين في الاهتمام بالفلسفة، فتوما الأكويني في كتابه الذي أهداه لملك قبرص قد استشهد إلى جانب اللاهوت في مواضع عديدة، بالفيلسوف أرسطو لتعضيد نظريته السياسية، بل واستشهد بالفيلسوف

(59) الغزالي، المنقذ من الضلال والمفصح بالأحوال، الناشر مركز دار المنهاج للدراسات، ط،1، اصدار:2، (2015م)، (ص/66).

(60) تأثرت فروع أخرى من الفلسفة التي ليس لها علاقة بمجال العقائد يتضح من تمييز الإمام الغزالي بين أربعة فروع من الفلسفة، أولها الهندسة والحساب، ويرى اباحتهما مع صيانة الضعيف منهما، والفرع الثاني المنطق ثم الفرع الثالث الإلهيات ويرى أنها مذاهب فلسفية باطلة، ثم أخيرًا الطبيعيات وهي دراسة خواص الأجسام ويرى أن لا حاجة إليها عكس علم الطب. للاستزادة ينظر:

الغزالي، إحياء علوم الدين، المجلد الأول، ربع العبادات القسم الأول، دار المنهج، إصدار الثالث، ط، 1، (2021م)، (ص/-87 88).

(61) ابن القيم، مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، تحقيق: سيد إبراهيم، القاهرة، دار الحديث، ط: 1، (1992م)، (ص/177-175).

المسلم ابن سينا، بالرغم من الاختلاف في الدين[62]. وبالتالي استطاع تأسيس تنظيره السياسي على أسس عقلية وفلسفية مع الحفاظ على العمق الديني لنظريته باعتباره رجل دين مسيحي، مما جعل فكره توفيقًا ووصلًا بين اللاهوت والفلسفة، وبين العصور الوسطى والحداثة في القرون التي تلت القرن الثالث عشر الميلادي.

2- الشروط الفقهية المنهجية في تناول الموضوعات السياسية

إذا كان الفكرُ السياسيُّ الإسلامي المعاصر يتداول نظريات وتصورات سياسية متصلة بنصوص دينية، فإن ذلك يقابله غياب تطوير التنظير الفكري السياسي في القرن السابع الهجري، التي لا تعطي نفس الأهمية لروايات دينية وتاريخية، بفعل الحكم عليها وفق شروط الإسناد والتضعيف والتصحيح وقواعد الأصول عند الفقهاء والمحدثين، وإن كانت هذه الشروط مهمة في ضمان حفظ نقل الروايات الشفهية، وضبط قواعد الاجتهاد الفقهي، إلا أنها من جانب آخر أدت إلى عدم اهتمام الفقهاء المتقدمين بروايات دينية وتاريخية، كان يمكن لها أن تكون أساس ديني لتطور الفكر السياسي الاسلامي، وفي مقدمة هذه النصوص السياسية المشهورة حاليًّا، وثيقة المدينة التي تعتبر محور اهتمام الكتابات الفكرية الإسلامية المعاصرة.

وثيقة المدينة وضعت إطار تنظيمي للعلاقة بين المسلمين وغير المسلمين، وبخاصة اليهود في المدينة المنورة، بعد الهجرة النبوية من مكة المكرمة إلى المدينة المنورة، ويمكن القول أنها عقد يوجب مجموعة من الحقوق والواجبات لكافة أطرافه المسلمين وغير المسلمين[63]، هذه الوثيقة ربما كان يمكن أن تشكل أرضية هامة لتطور الفكر السياسي الإسلامي بشكل مبكر، لجعلها سابقة مهمة يمكن التأسيس عليها لبناء قاعدة وأساس لوضع أطر معيارية تضمن حقوق وواجبات المحكومين أمام الحاكم، وتتجاوز إشكاليات الصراعات الدينية والطائفية والمذهبية التي ساهمت في إضعاف العالم الإسلامي، وبخاصة في فترة القرن السابع الهجري.

غير أنَّ هذا التطور لم يحدث نتيجة ما يمكن أن نسميها شروط فقهية منهجية، حالت دون الاهتمام بهذه الوثيقة وغيرها والبناء عليها، ومنها قيد الإسناد في الحكم على الروايات، بحيث إنَّ الفقهاء المهتمين بمسائل الإسناد لم يولوها الاهتمام الكبير، فهذه الوثيقة وردت في أول المصادر التاريخية الإسلامية في

(62) Aquinas, Thomas, On kingship, to the King of Cyprus, Op. cit. (pp 30, 94).

(63) حميد الله، محمد، مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، بيروت، دار النفائس، ط، 5، (1985م)، (ص/59).

سيرة ابن هشام[64]، لكن من غير إسناد متصل، منسوبة أيضًا إلى المؤرخ ابن إسحاق المثار الجدل حول حجية روايته عند المحدثين، وأشار بعض المؤرخين اللاحقين لبعض الفقرات من هذه الوثيقة مفرقة مثل الطبري من دون إسناد متصل[65]، ونجدها في مصادر تاريخية وفقهية قديمة، لكن في أغلبها تأتي بفقرات قصيرة من هذه الوثيقة، مع ملاحظات وتحفظات فقهية حول أسانيد هذه الأجزاء[66]، وبالتالي نستخلص أن عدم إيلاء الأهمية لهذه الوثيقة تنظيرًا وتفسيرًا في الكتابات السياسية الفكرية المتقدمة، يمكن أن نرجعه إلى عدة عوامل أهما:

_ قيود التصحيح والتضعيف، واتصال السند لدى المحققين والمحدثين المتقدمين، وبخاصة إذا جاءت هذه النصوص في السيرة النبوية، وكانت غير متوافقة مع السياق الزمني الذي يعيش فيه الفقهاء.

_ انصراف الفقه الإسلامي إلى وثائق أخرى لا ترتقي من حيث تقدمها إلى وثيقة المدينة، لكنها تناسب السياق الزمني للقرن السابع الهجري، مثل وثيقة الشروط العمرية، رغم أنها هي الأخرى لا تصح وفق علة الإسناد، إلا أن شهرتها كما ذكر ابن القيم تغني عن صحة إسنادها[67]. وفي هذا تجاوز من الفقه لشروط الإسناد إذا توافقت مع السياق الزمني للفقهاء، وهذا يؤكد أن شرط السياق الزمني، أكثر حسمًا من بقية الشروط.

_ فكرة الناسخ والمنسوخ، التي تنظر لعدم حجية بعض النصوص والأحكام والممارسات النبوية في المرحلة المتقدمة من فترة البعثة النبوية، إذا جاءت نصوص أخرى لاحقة ناسخة لها، ووثيقة المدينة جاءت في الفترة الأولى من الهجرة النبوية.

كل هذه القيود الفقهية تنطبق على الكثير من الآثار الدينية الأخرى، التي لم يتم الاهتمام بها بسبب عدم استيفائها للشروط الفقهية من حيث الإسناد أو لم توافق السياق الزماني والمكاني للفقهاء، فاهتمام البحوث الأكاديمية والفكرية الإسلامية المعاصرة ببعض الجوانب السياسية من سيرة الخلفاء الراشدين على سبيل المثال، يقابله اهتمام محدود من طرف الفقهاء المتقدمين ببعض الروايات التاريخية التي وردت عن الخلفاء الراشدين، والتي تحيل على ممارسة متقدمة في العلاقات السياسية، وذلك بفعل الحكم عليها وفق القيود والشروط نفسها التي تطرقنا لها.

(64) ابن هشام، السيرة النبوية، الجزء الأول، تحقيق مصطفى السقا. مصر، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ط، 2، (1955م)، (ص/501).

(65) الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الطبري، تاريخ الرسل والملوك، الجزء: 2، بيروت، دار التراث، ط، 2، (1387ه)، (ص/479).

(66) العوشن، محمد بن عبد الإله، ما شاع ولم يثبت في السيرة النبوية، الرياض، دار طيبة، (2008م). (ص/98-92).

(67) ابن قيم الجوزية، احكام اهل الذمة، الجزء الثالث، المحقق يوسف بن أحمد البكري، شاكر بن توفيق العاروري، الدمام، رمادي للنشر، ط، 1، (1997م)، (ص/1164).

خاتمة:

من خلال استشكال موضوع تفاعل الفكر السياسي الإسلامي مع سياق التحولات التي عرفها القرن السابع الهجري، بالتزامن مع بروز نظرية توما الأكوني السياسية في النسق الفكري الغربي، نخلص إلى ما يلي:

1. رسوخ فكرة ضرورة ووجوب الإمامة دينيا عند السنة، لكن من غير نص على الإمام، في حين أن الإمامة عند الشيعة ترسخت نظريا لترتقي لتعتبر أصلًا من أصول الدين، وتكون عن طريق النص الديني على الإمام، في نفس الفترة الزمنية برز في السياق الغربي، نظرية توما الأكويني السياسية، التي تؤسس لضرورة الحاجة للسلطة، لكن وفق شرعية عقلية فلسفية ودينية.
2. بداية التراجع عن ضرورة توفر النسب القرشي في الإمام، والذي رافقه تركيز على أن الإمامة أساسًا تنعقد بالغلبة والقهر والاستيلاء، مع ميل أكبر من الفقه إلى عدم جواز الخروج على الحاكم، في مقابل هذا الرأي نلاحظ أن أهم مستجد في نظرية توما الأكويني السياسية، رفضه الشديد للاستبداد والطغيان، واعتبره أسوأ أنواع الحكم، بحيث يعتبر أن من حق من نصب المستبد أن يعزله، وحاول وضع آليات مبكرة لتجنب الاستبداد، وتقنين السلطة.

أمام هذا الوضع الذي يميل فيه الفكر السياسي الإسلامي للتحفظ والبحث عن الاستقرار في مقابل تطور التنظير السياسي مع توما الأكويني، الرافض للاستبداد والمتمسك بالعقلنة وتقنين السلطة السياسية، وكتفسير للإكراهات التي حالت دون تطور الفكر السياسي الإسلامي، خلصنا إلى الإكراهات التالية:

1. أولًا إكراهات بنيوية سياسية، متمثلة بطبيعة العلاقة بين الفقهاء والسلطة السياسية، المتسمة بالتداخل والتمازج والاستقواء، في حين بدأت أوروبا في الاتجاه نحو نوع من استقلالية الكنيسة عن السلطة السياسية، مع ما يعرف بنزاع التنصيب.

   هناك مسألة إضافية متعلقة بتراجع أهمية الشورى، مع غياب آليات تطويرها وتفعيلها، كل هذا يقابله بدايات بروز التجربة البرلمانية في إنجلترا، وظهور الميثاق الأعظم، وكلها آليات ساهمت بشكل تدريجي في تقنين وتنظيم السلطة السياسية.
2. ثانيّا إكراهات إبيستيمولوجية، تناولنا من خلالها تراجع أهمية الفلسفة في العالم الإسلامي، وتأثير ذلك في تطور مجال الفكر السياسي، إضافة إلى طبيعة الشروط الفقهية المنهجية في

التعامل مع بعض الروايات التاريخية، التي أهمل بموجبها الفكر السياسي الإسلامي بعض النصوص والروايات، التي تؤسس لممارسات سياسية متقدمة، والتي لم يتم الاهتمام بها إلا في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر.

استعانتنا بالمقارنة بين وضعية الفكر السياسي الإسلامي والغربي، لا ينبع من التفضيل المطلق لنموذج على حساب آخر، فالعالم الإسلامي في القرون الهجرية الأولى وتحديدًا في عصر التدوين، عرف ذروة الحضارة العربية الإسلامية، ومعه ازدهرت العديد من العلوم والمعارف، ومن ضمنها مجال الفكر السياسي، وبالتالي حتى وإن كان القرن السابع الهجري، ربما يعتبر بداية للتراجع على مستوى انتاج المعرفة والنظريات السياسية في الفكر السياسي الإسلامي، فإن ذلك لا يخفي أن الحضارة الإسلامية عرفت مراحل كانت في مركز الريادة علميا. وربما كان قانون التعاقب والتداول الحضاري أدى لأفول القوة في الشرق بالتزامن مع بداية الانبعاث الحضاري في الغرب، الذي بلغ أوجه مع عصر النهضة، بحيث شمل نظريات فكرية سياسية غنية منها نظرية العقد الاجتماعي، وفصل السلط والبرلمانات والدساتير وسيادة القانون.

أهم توصية يخرج بها هذا البحث هي الحاجة إلى اهتمام الأبحاث والدراسات بالعوامل الإبيستيمولجية المعرفية والمنهجية في تفسير تراجع المجال الفكري السياسي في العالم الإسلامي، وأن جذور هذا التراجع كانت مبكرة وليست وليدة القرون المتأخرة، وتطوير الفكر السياسي الإسلامي بحاجة للعودة لأصوله الأولى وقواعده ومناهج اشتغاله.

المراجع:

الآلوسي، م. ش. (1880). *جلاء العينين في محاكمة الأحمدين*. المكتبة العصرية.

بدوي، ع. أ. ف. (1988). *التاريخ السياسي والفكري للمذهب السني في المشرق الإسلامي من القرن الخامس الهجري حتى سقوط بغداد* (ط. 2). دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع.

بيود، م. ع. (2022). *العلاقة بين الفقيه والسلطان في الفكر السياسي الإسلامي* (أطروحة دكتوراه). جامعة سكاريا.

جبرون، أ. (2015). *نشأة الفكر السياسي الإسلامي وتطوره* (ط. 1). منتدى العلاقات العربية والدولية.

الجويني، ع. ب. ع. (1979). *غياث الأمم في التياث الظلم*. دار الدعوة.

حميد الله، م. (1985). *مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة* (ط. 5). دار النفائس.

ديورانت، و. ج. (1988). *قصة الحضارة: عصر الإيمان* (ج. 4، ترجمة بدران). دار الجيل.

السبكي، ت. ب. ع. (1992). *طبقات الشافعية الكبرى* (ج. 8، ط. 2). هجر للطباعة والنشر.

الطبري، م. ب. ج. (1387هـ). *تاريخ الرسل والملوك* (ج. 2، ط. 2). دار التراث.

الطوسي، ن. ب. م. (1988). *كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد* (ط. 1). مؤسسة الأعلمي للمطبوعات.

العوشن، م. ب. ع. (2008). *ما شاع ولم يثبت في السيرة النبوية*. دار طيبة.

فوكوياما، ف. (2016). *أصول النظام السياسي: من عصور ما قبل التاريخ إلى الثورة الفرنسية* (ج. 1، ط. 1). منتدى العلاقات العربية والدولية.

الغزالي، أ. ح. م. (2015). *المنقذ من الضلال والمفصح بالأحوال* (ط. 1). مركز دار المنهاج للدراسات.

الغزالي، أ. ح. م. (2021). *إحياء علوم الدين* (ج. 1، ط. 1). دار المنهاج.

الكتبي، م. ب. ش. (1974). *فوات الوفيات والذيل عليها* (ج. 2، ط. 1). دار صادر.

الماوردي، ع. ب. م. (2006). *الأحكام السلطانية* (تحقيق أحمد جاد). دار الحديث.

المعلمي، ع. ب. ي. (1986). *التنكيل بما في تأنيب الكوثري من الأباطيل* (ج. 1، ط. 2). المكتب الإسلامي.

المقريزي، ت. ب. ع. (2002). *درر العقود الفريدة في تراجم الأعيان المفيدة* (ج. 2، ط. 2). دار الغرب الإسلامي.

وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية. (1992). *الموسوعة الفقهية الكويتية* (ج. 26، ط. 1). مطابع دار الصفوة.

النووي، ي. ب. ش. (1930). *المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج* (ج. 12، ط. 1). دار إحياء التراث العربي.

النووي، ي. ب. ش. (1991). *روضة الطالبين وعمدة المفتين* (ج. 10، ط. 3). المكتب الإسلامي.

ابن العربي، أ. ب. م. (2003). *أحكام القرآن* (ج. 1، ط. 3). دار الكتب العلمية.

ابن جماعة، ب. ب. إ. (1985). *تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام* (ط. 1). رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الإسلامية.

ابن حجر العسقلاني، أ. ب. ع. (1379هـ). *فتح الباري شرح صحيح البخاري* (ج. 13). دار المعرفة.

ابن خلدون، ع. ب. م. (1981). *المقدمة* (تحقيق خليل شحادة، ج. 1، ط. 1). دار الفكر.

ابن خلدون، ع. ب. م. (2014). *مقدمة ابن خلدون* (ج. 2، تحقيق علي عبد الواحد وافي، ط. 7). دار نهضة مصر.

ابن القيم، م. ب. أ. (1992). *مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة* (تحقيق سيد إبراهيم، ط. 1). دار الحديث.

ابن القيم الجوزية، م. ب. أ. (1997). *أحكام أهل الذمة* (ج. 3، تحقيق يوسف بن أحمد البكري & شاكر بن توفيق العاروري، ط. 1). رمادي للنشر.

ابن كثير، إ. ب. ع. (1418هـ). *البداية والنهاية* (ج. 18، ط. 1). دار هجر.

ابن النديم، م. ب. إ. (1994). *الفهرست* (تحقيق إبراهيم رمضان، ط. 1). دار المعرفة.

ابن هشام، ع. ب. أ. (1955). *السيرة النبوية* (ج. 1، تحقيق مصطفى السقا، ط. 2). شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده.

ابن الوردي، ع. ب. م. (1996). *تاريخ ابن الوردي* (ج. 2، ط. 1). دار الكتب العلمية.

ابن تيمية، أ. ب. ع. ت. (1986). *منهاج السنة النبوية* (ج. 1، تحقيق محمد رشاد سالم، ط. 1). جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

ابن تيمية، أ. ب. ع. ت. (1986). *منهاج السنة النبوية* (ج. 6، تحقيق محمد رشاد سالم، ط. 1). جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

ابن تيمية، أ. ب. ع. ت. (1439هـ). *السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية* (تحقيق علي بن محمد العمران، ط. 1). دار عالم الفوائد.

References:

Al-Alusi, M. S. (1880). *Jalāʾ al-ʿAynayn fī muḥākamat al-Aḥmadayn*. Al-Maktabah al-ʿAṣriyyah. (in Arabic).

Al-ʿAwshan, M. B. A. (2008). *Mā shāʿa wa lam yathbut fī al-sīrah al-nabawiyyah*. Dār Ṭaybah. (in Arabic).

Al-Ghazali, A. H. M. (2015). *Al-munqidh min al-ḍalāl wa al-mufṣiḥ bi al-aḥwāl* (1st ed.). Markaz Dār al-Minhāj lil-Dirāsāt. (in Arabic).

Al-Ghazali, A. H. M. (2021). *Iḥyāʾ ʿulūm al-dīn* (Vol. 1, 1st ed.). Dār al-Minhāj. (in Arabic).

Al-Juwayni, A. B. A. (1979). *Ghiyāth al-umam fī iltiyāth al-ẓulam*. Dār al-Daʿwah. (in Arabic).

Al-Kutbi, M. B. Sh. (1974). *Fawāt al-wafayāt wa al-dhayl ʿalayhā* (Vol. 2, 1st ed.). Dār Ṣādir. (in Arabic).

Al-Maqrizi, T. B. A. (2002). *Durar al-ʿuqūd al-farīdah fī tarājim al-aʿyān al-mufīdah* (Vol. 2, 2nd ed.). Dār al-Gharb al-Islāmī. (in Arabic).

Al-Mawardi, A. B. M. (2006). *Al-aḥkām al-sulṭāniyyah* (Ed. Aḥmad Jād). Dār al-Ḥadīth. (in Arabic).

Al-Muʿallimi, A. B. Y. (1986). *Al-tankīl bimā fī taʾnīb al-Kawtharī min al-abāṭīl* (Vol. 1, 2nd ed.). Al-Maktab al-Islāmī. (in Arabic).

Al-Nawawi, Y. B. Sh. (1930). *Al-minhāj sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim ibn al-Ḥajjāj* (Vol. 12, 1st ed.). Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī. (in Arabic).

Al-Nawawi, Y. B. Sh. (1991). *Rawḍat al-ṭālibīn wa ʿumdat al-muftīn* (Vol. 10, 3rd ed.). Al-Maktab al-Islāmī. (in Arabic).

Al-Subki, T. B. A. (1992). *Ṭabaqāt al-Shāfiʿiyyah al-kubrā* (Vol. 8, 2nd ed.). Hajar lil-Ṭibāʿah wa al-Nashr. (in Arabic).

Al-Tabari, M. B. J. (1387 AH). *Tārīkh al-rusul wa al-mulūk* (Vol. 2, 2nd ed.). Dār al-Turāth. (in Arabic).

Al-Tusi, N. B. M. (1988). *Kashf al-murād fī sharḥ tajrīd al-iʿtiqād* (1st ed.). Muʾassasat al-Aʿlami lil-Maṭbūʿāt. (in Arabic).

Aquinas, T. (1915). *Summa theologica* (Part III). Burns, Oates & Washbourne.

Aquinas, T. (1949). *On kingship: To the king of Cyprus*. Pontifical Institute of Mediaeval Studies.

Backman, C. R. (2003). *The worlds of medieval Europe*. Oxford University Press.

Badawi, A. A. F. (1988). *Al-tārīkh al-siyāsī wa al-fikrī li al-madhhab al-sunnī fī al-mashriq al-islāmī min al-qarn al-khāmis al-hijrī ḥattā suqūṭ Baghdād* (2nd ed.). Dār al-Wafāʾ lil-

Ṭibāʿah wa al-Nashr wa al-Tawzīʿ. (in Arabic).

Bayyud, M. A. (2022). *Al-ʿalāqah bayna al-faqīh wa al-sulṭān fī al-fikr al-siyāsī al-islāmī* (Doctoral dissertation). Sakarya University. (in Arabic).

Campo, J. E. (2009). *Encyclopedia of Islam*. Facts On File.

Daileader, P. (2001). *The high Middle Ages*. The Teaching Company.

Durant, W. J. (1988). *Qiṣṣat al-ḥaḍārah: ʿAṣr al-īmān* (Vol. 4, Trans. Badran). Dār al-Jīl. (in Arabic).

Fukuyama, F. (2016). *Uṣūl al-niẓām al-siyāsī: min ʿuṣūr mā qabl al-tārīkh ilā al-thawrah al-Faransiyyah* (Vol. 1, 1st ed.). Arab International Relations Forum. (in Arabic).

Hamidullah, M. (1985). *Majmūʿat al-wathāʾiq al-siyāsiyyah li al-ʿahd al-nabawī wa al-khilāfah al-rāshidah* (5th ed.). Dār al-Nafāʾis. (in Arabic).

Ibn al-ʿArabi, A. B. M. (2003). *Aḥkām al-Qurʾān* (Vol. 1, 3rd ed.). Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah. (in Arabic).

Ibn al-Nadim, M. B. I. (1994). *Al-fihrist* (Ed. Ibrahim Ramadan, 1st ed.). Dār al-Maʿrifah. (in Arabic).

Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, M. B. A. (1997). *Aḥkām ahl al-dhimmah* (Vol. 3, Eds. Yūsuf al-Bakri & Shakir al-ʿAruri, 1st ed.). Ramadi Publishing. (in Arabic).

Ibn al-Qayyim, M. B. A. (1992). *Mukhtaṣar al-ṣawāʿiq al-mursalah ʿalā al-jahmiyyah wa al-muʿaṭṭilah* (Ed. Sayyid Ibrahim, 1st ed.). Dār al-Ḥadīth. (in Arabic).

Ibn al-Wardi, A. B. M. (1996). *Tārīkh Ibn al-Wardi* (Vol. 2, 1st ed.). Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah. (in Arabic).

Ibn Ḥajar al-ʿAsqalani, A. B. A. (1379 AH). *Fatḥ al-bārī sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Vol. 13). Dār al-Maʿrifah. (in Arabic).

Ibn Hisham, A. B. A. (1955). *Al-sīrah al-nabawiyyah* (Vol. 1, Ed. Mustafa al-Saqqa, 2nd ed.). Mustafa al-Babi al-Halabi Press. (in Arabic).

Ibn Jamaʿah, B. B. I. (1985). *Taḥrīr al-aḥkām fī tadbīr ahl al-Islām* (1st ed.). Supreme

Council of Sharia Courts and Islamic Affairs. (in Arabic).

Ibn Kathir, I. B. A. (1418 AH). *Al-bidāyah wa al-nihāyah* (Vol. 18, 1st ed.). Dār Hajar. (in Arabic).

Ibn Khaldun, A. B. M. (1981). *Al-muqaddimah* (Vol. 1, Ed. Khalil Shahada, 1st ed.). Dār al-Fikr. (in Arabic).

Ibn Khaldun, A. B. M. (2014). *Muqaddimat Ibn Khaldun* (Vol. 2, Ed. ʿAli ʿAbd al-Wahid Wafi, 7th ed.). Nahdat Misr. (in Arabic).

Ibn Taymiyyah, A. B. A. T. (1439 AH). *Al-siyāsah al-sharʿiyyah fī iṣlāḥ al-rāʿī wa al-raʿiyyah* (Ed. ʿAli al-ʿUmran, 1st ed.). Dār ʿĀlam al-Fawāʾid. (in Arabic).

Ibn Taymiyyah, A. B. A. T. (1986). *Minhāj al-sunnah al-nabawiyyah* (Vol. 1, Ed. Muhammad Rashad Salim, 1st ed.). Imam Muhammad ibn Saud Islamic University. (in Arabic).

Ibn Taymiyyah, A. B. A. T. (1986). *Minhāj al-sunnah al-nabawiyyah* (Vol. 6, Ed. Muhammad Rashad Salim, 1st ed.). Imam Muhammad ibn Saud Islamic University. (in Arabic).

Jabroun, A. (2015). *Nashʾat al-fikr al-siyāsī al-islāmī wa taṭawwuruh* (1st ed.). Arab International Relations Forum. (in Arabic).

Littlejohn, J. M. (1894). *The political theory of the schoolmen and Grotius* (Parts I–III). Current Press.

Magna Carta. (1215). *Magna Carta (1215)*. University of Texas at Austin. Retrieved October 30, 2024, fromhttps://minio.la.utexas.edu/webeditor-files/coretexts/pdf/121520magna20carta20discussion.pdf

Ministry of Awqaf and Islamic Affairs. (1992). *Al-mawsūʿah al-fiqhiyyah al-Kuwaytiyyah* (Vol. 26, 1st ed.). Dār al-Ṣafwah Press. (in Arabic).

Morrice, D. (1996). *Philosophy, science and ideology in political thought*. Palgrave Macmillan.

Pollard, A. F. (1926). *The evolution of Parliament* (2nd ed.). Longmans, Green and Co.

Spufford, P. (1967). *Origins of the English Parliament*. Barnes & Noble.